KLANICZAY GÁBOR:

NÉPI VALLÁS, NÉPI KULTÚRA A KÖZÉPKORBAN

(Historiográfiai áttekintés)

Tematikus összeállításunk ezúttal három írásból áll: műfaja szerint az egyik kérdőív-vázlat, a másik könyvismertetés, a harmadik előszó. Közös bennük azonban, hogy mindhárom program-adó írás, s mindegyikük egy évtizedek óta formálódó kutatási terület pontosabb körülhatárolására és önálló módszertanának kidolgozására tesz kísérletet. Jean-Claude Schmitt polemikus recenziója a középkori népi vallás kérdéseihez hagyományos vallástörténeti módszerekkel közelít; Étienne Delaruelle életművének értékelésével és bírálatával próbálja felhívni a figyelmet egy új, az etnológia és a folklorisztika metodológiáját hasznosító szemléletmód szükségességére. A vitairatban hangoztatott elvárásainak Schmitt maga is igyekezett eleget tenni: a közelmúltban jelent meg *„A szent agár"* című monográfiája, amely egy különös középkori népi kultusz, egy szentként tisztelt kutya sírjánál, a róla elnevezett erdőben létesült kegyhelyen folytatott gyermekgyógyító ritusok történetét elemzi 13. századi felbukkanásuktól kezdve egészen a múlt század végi eltűnésükig.[1] Carlo Ginzburg tanulmánya ahhoz a művéhez készült bevezetésként, amely az utóbbi évek legkiemelkedőbb történetírói alkotásaként vált elismertté ebben a témakörben: *„A sajt és a kukacok"* című, egy 16. század végén élt falusi molnár világképét és teremtéselméletét elemző könyvhöz.[2]

A felhívásokat, elvárásokat hangoztató, ígéretes kiindulópontokra, elemző technikákra felhívó programok helyett természetesen csak maguk a művek oszlathatják el azt a gyanakvást, ami a „történeti antropológia" hangzatos jelszavát nemcsak a hazai, hanem a nemzetközi történettudományban is övezi. Ilyen művek – a fenti kettőn kívül is – szép számmal léteznek; a világosan lehatárolt problematika számos kutatás, a gyakorlatban bemutatott elemző módszer megvitatását teszi lehetővé. Ezek egy részére szeretné ez a rövid historiográfiai áttekintés felhívni a figyelmet.

A megvitatásra váró írások közé azonban a történészeknek oda kell sorolniuk a vallásszociológia, a folklór-kutatás, az etnológia számos alkotását. A század első felében élt francia néprajztudós, Pierre Saintyves tartalomjegyzék-szerű kérdőív-vázlata ehhez kíván kedvet csinálni: mintegy harminc évvel a történészek e tárgyban indított vitái előtt a folklorisztika már hasonló

rendszerezésben vetette fel a népi vallás és a népi kultúra problematikáját, mint amit Schmitt és Ginzburg számonkérnek napjaink vallás- és kultúrtörténetén.

1. Talán érdemes felidézni, hogy a népi vallás rendszerezett vizsgálata irányába az első lépést a század eleji francia vallásszociológia Durkheim körül kialakult iskolája tette meg. „Szántszándékkal mondunk *vallási tényeket*, nem pedig *vallást* – írja Durkheim 1897-ben –, hiszen a vallás valójában nem egyéb, mint a vallási tények összessége, az egész pedig csak a részek alapján határozható meg. Egyébként több olyan vallási jelenség is létezik, amely egyetlen szorosan vett vallásra sem vezethető vissza. Minden társadalomban akadnak olyan hiedelmek, szórványos, egyéni vagy helyi gyakorlatok, amelyek egyetlen meghatározott rendszerhez sem tartoznak."[3] Émile Durkheim és Marcel Mauss ezt a vallásfelfogást mindenekelőtt a modern etnológiai szemlélet megalapozásában hasznosították, de ez új perspektívába helyezi a kereszténység történeti, szociológiai kutatását is: önállóan, saját társadalmi-kulturális kontextusán belül értelmezhető vallási ténynek tekinti a népi vallásgyakorlat megnyilvánulásait, kereszténység-változatait, nem pedig a „helyes" (értsd: egyházi, kiművelt) kereszténység félreértett, „vulgarizálódott" formája és „túlélő", „pogány" babonák, hiedelmek zagyva keverékének.

Ugyanebben az időben a francia néprajztudomány is jelentős lépéseket tett a népszokások, a népi kultúra elméleti és történeti értékelésének előmozdítására. Arnold van Gennep hallatlanul gazdag anyagot gyűjtött össze a kereszténység népi szertartásairól, folklorisztikus formáiról, és az „átmeneti ritusok" (*rites de passage*) fogalmának kidolgozásával nélkülözhetetlen segédeszközt adott a tradicionális társadalmak és kultúrák – tehát többek között a középkori népi kultúra – megértéséhez.[4] Pierre Saintyves pedig a középkori népi vallás egyik legszembetűnőbb elemére, a szentkultuszra irányította a figyelmet a „*Szentek – istenek utódai*"[5] című, nagy vitákat felkavart könyvével (melyben azt próbálta igazolni, hogy a középkori szentek kultuszában a legtöbb esetben egy-egy pogány istenség vagy hérosz tisztelete él tovább, s ennek nyoma mind a kultikus szertartásokban, mind az illető szentek legendáiban kimutatható).

Durkheim köréből ezek után többen is foglalkoztak a népi szentkultusz problémájával. Módszertani szempontból a fiatalon elhunyt Robert Hertz tanulmánya érdemel itt említést, egy alpesi kegyhely, egy 2647 méter magasan található sziklánál kialakult szentkultusz elemzése. Hertz különböző rétegeket különböztet meg *Saint Besse* népi és egyházi tiszteletében: egy ősrégi szikla-kultuszt (a szent ünnepekor ünnepélyes processzió járja körül

a sziklát), a „jó pásztor" keresztény toposzának a helyi életformából adódó történettel (irigyei lelökik erről a szikláról) párosuló, feltehetőleg helyi eredetű kultuszát, s végül e tematika egyházi újrafeldolgozását (a hivatalos legendában található történetet, mely szerint Besse a thébai légió keresztény katonája, aki halálát leli a pogány pásztorok között, ahol rövidebb időt eltölteni kényszerül). Mindez azonban összefüggő hiedelmi és kultikus rendszerré áll össze, mely jól megfelel a hegyi pásztorok életformájának, a keresztény egyházhoz és a környező világhoz való viszonyának.[6]

A két világháború között még Henri Hubert tanítványa, Stefan Czarnowski próbálkozik hasonló elemzéssel az írországi *Szent Patrick* kultusz és a népi hős-kultusz összefüggéseinek feltárására,[7] majd a francia szociológiában némiképp háttérbe szorul a népi kereszténység kutatása. Gabriel Le Bras modern korról folytatott felméréseinek a középkori népi vallás kutatásában sem módszere (kérdőív), sem elméleti kiindulópontja nem hasznosítható (magát a hitet szociológiailag megfoghatatlannak tartja, ezért foglalkozik csak a vallásgyakorlat formáival).

Csak újabban, részint a történettudomány új kutatásainak az ösztönzésére fordult a francia szociológusok figyelme ismét a népi kereszténység problematikája felé. Egy ilyen „párbeszéd" jegyében született – az egyházi és népi vallásosság problémáit korábban az algériai muzulmánok esetében tanulmányozó – Pierre Bourdieu rendszerező írása „*A vallási mező kialakulása és struktúrája*" (1971) címmel.[8]

2. A huszadik század első felében a középkori vallástörténettel foglalkozó tengernyi szakirodalomban három alapvető kutatói beállítottság összecsapását figyelhetjük meg: egyféle klerikális szemléletű pozitivizmus (katolikus és protestáns változatokban), egy helyenként szellemtörténeti beállítottságú politikatörténetírás, valamint a marxista, vulgármarxista és vulgárszociológiai variánsokban felbukkanó társadalomtörténeti, osztályharc-történeti megközelítés egymással folytatott küzdelmeit.

Egyik szemlélet sem kedvezett különösebben a népi vallás kutatásának. A klerikális pozitivizmus képviselői rendelkeztek ugyan az egyházi forrásanyag értelmezéséhez elengedhetetlen erudícióval, teológiai szakértelemmel, a középkori vallástörténet kérdéseiben azonban többnyire a kereszténység valamilyen normatív (egyházi) álláspontját igyekeztek érvényrejuttatni: hatalmas forrásanyag megmozgatásával bizonygatták a középkori egyház igazát az eretnekmozgalmakkal szemben,[9] a primitíven leegyszerűsítettnek tűnő középkori népi kereszténységet pedig többnyire nem is méltatták figyelemre. A politikatörténetírás – egy igen hagyományos politika- és eszmetörté-

neti felfogás jegyében – eleve kizárta érdeklődési területei közül a népi kultúra világát, s a szekularizált politikai gondolkodás különböző teóriáit sokkal szívesebben eredeztette a római antikvitásból vagy a germán eszmevilágból, mint magából a középkori világi kultúrából.[10] A középkori vallástörténet kérdéseiben a maga módján a marxista megközelítés is politikatörténeti jellegű volt, pusztán az különböztette meg az előbbitől, hogy máshol húzta meg a politizálás erővonalait, Engels nyomán mindenekelőtt az eretnekmozgalmaknak szentelve figyelmet. Az eretnekségeket definíció szerint népi vagy polgári antifeudális ideológiának tekintették (a klerikális pozitivizmussal folytatott vitáik többnyire kimerültek egy-egy eretnek származásán, társadalmi hovatartozásán való feleselgetésben),[11] a nem „osztályharcos" paraszti kultúra pedig vajmi kevéssé érdekelte őket.

Az elmúlt néhány évtizedben azonban jelentősen módosult mindhárom kutatási áramlat népi kultúrával, népi vallással kapcsolatos álláspontja. Az egyházi szempontú vallástörténetírásban a már említett (és Schmitt cikkében részletesebben tárgyalt) Étienne Delaruelle kezdeményezései nyomán indult meg a „spiritualité populaire", a „piété populaire" vagyis a népi „jámborság" különböző megnyilvánulásainak (szentkultusz, zarándoklatok, városi és falusi vallásos testvériségek, ünnepek alkalmával előadott vallásos népi játékok stb.) kutatása, mely konferenciák, új forráskiadványok sorához vezetett és számos alapos vallástörténeti elemzésnek adott ösztönzést. Ugyanakkor a „nép" csak mint az egyházi krisztianizáció objektuma létezett a számukra, hiedelmei továbbra is az egyházi vallásfelfogásnak való megfelelés mértéke szerint kaptak pozitív vagy negatív minősítést, s egyáltalán: figyelmet. A hagyományos politikatörténetben a politikai élet szertartásos, kultikus, szakrális elemei iránti növekvő figyelem hozott változást e téren: P. E. Schramm uralmi szimbolika kutatása, Marc Bloch hűbériségről és a csodatévő királyi hatalomról írt munkáinak ösztönző hatása, Georges Duby kutatásai a lovagi értékrenddel, szertartásokkal kapcsolatban. Külön említést érdemel Frantisek Graus szintézise a merovingkori szentkultuszról, melyben a politikai vonatkozások mellett számos olyan észrevétel is helyet kap, ami igen jól hasznosítható a népi vallás kutatásában.[12]

A politika-történet fokozódó társadalomtörténeti megalapozásával párhuzamosan mind áttételesebbé vált a vallás, s mindenekelőtt az eretnekmozgalmak társadalmi értelmezése is, s így a marxista értelmezés bizonyos elemei elfogadhatóvá, vagy legalábbis tárgyalhatóvá váltak még a klerikális pozitivizmus képviselői számára is. Ez tette lehetővé olyan tanácskozások megrendezését, mint az eretnekségek különböző társadalmi csoportokhoz kötődését vizsgáló 1962-es Royaumont-i konferencia,[13] vagy olyan többéves

kutatási programok kivitelezését, mint a Michel Mollat vezette vizsgálat a középkori szegénység-problémáról, annak vallási értékeléséről, valamint az önkéntes szegénység formáiról.[14]

3. A középkori népi vallás problematikájának kialakításához azonban bizonyos mértékig kívülről érkezett az első impulzus: a reformáció és ellenreformáció korának vallástörténeti, kultúrtörténeti kutatásaitól. A részletesebb dokumentáció (ami mindenekelőtt a puritánok, majd az ellenreformációs inkvizíció népi hiedelmek elleni irtóhadjáratának „köszönhető") egyben nagyobb betekintést nyújtott e kor – a mai racionalista világfelfogástól jelentősen eltérő – gondolkodásába.

A boszorkányhit kapcsán fogalmazza meg Lucien Febvre több jelentős észrevételét e kor sajátos *mentalitásával* kapcsolatban. A boszorkányhit értelmezése közben próbálkozik történet-pszichológiai megközelítéssel Robert Mandrou és Michel de Certeau. Keith Thomas pedig – angliai példák nyomán – épp a középkori kereszténység újszerű értelmezése segítségével próbál magyarázatot adni a mágikus hiedelmek és gyakorlatok 16. századi időleges felerősödésére, „*Religion and the Decline of Magic*" című munkájában.[15] Thomas bemutatja, hogy a középkori egyház nemcsak a szentkultusszal, hanem szertartásainak egész sorával (eskü formulája, ráolvasással rokonítható imák, eucharisztia, az „átmeneti ritusok" keresztény megfelelői: keresztelés, konfirmáció, esküvő, szülés utáni purificatio a nőknek, utolsó kenet, temetés; egyházi áldások, átkok; szentelt víz, ostya mágikus felhasználása stb.) egy olyan mágikus szolgáltatások iránti igénynek tett eleget, amelyre az adott szinten szükség volt a társadalmi élet szabályozásához. Amikor a reformáció, majd az ellenreformáció is meg akarta tisztítani a keresztény vallásgyakorlatot ezektől a középkori elemektől, a nem keresztény jellegű mágikus hiedelmek felerősödése volt rá a válasz.

A középkorkutatók köreiben Thomas nyomán számos elemzés születik a középkori keresztény világkép „mágikus elemeiről", a középkori babonákról, a középkori egyház valamint a világiak mágikus szertartásairól. Említést érdemel Raoul Manselli több írása a népi vallás és a mágia témaköréből,[16] Lester K. Little kutatásai a kolostori átkozó-formulákról (kiközösíteni csak a püspöknek szabad, a kolostorok kénytelenek szerényebb hatású szankciókkal fenyegetőzni),[17] vagy Bronislaw Geremek írása a példabeszédekről,[18] s a bennük fellelhető ördög-képről, angyal-felfogásról.

A középkori „egyházi mágia", s egyéb mágikusnak nevezett hiedelmek kutatása azonban, ha közelebb jutott is a népi vallás jelenségeinek a feltérképezéséhez mint a hagyományos vallástörténet, azzal a veszéllyel jár,

hogy fenntartja a régi normatív felfogást, mely értékkülönbségként tárgyalja a „tisztának", „vallásnak" minősített – és a középkorban csak néhány kiemelkedő gondolkodó által képviselt – kereszténység valamint a mágiának elnevezett „vulgarizálódott" népi kereszténység eltéréseit. Nem kielégítő az sem, hogy a mágia bélyegével egyneműnek, hasonló szerkezetűnek minősíti a különböző társadalmi közegek keresztény vallásgyakorlatát, s nem kutatja tovább egy-egy szertartás funkcióit. S végül: a mágia fogalmának meglehetősen következetlen és kezdetleges használatát figyelhetjük meg ezekben a munkákban.

4. A népi kultúra problematikájának világosabb körvonalazását az a kultúrszociológiai jellegű vizsgálódás tette lehetővé, amelyik a hatvanas évek elején, az Annales-kör történészeinek kezdeményezésére vitát indított a középkori és újkori társadalmakban megfigyelhető „kulturális szintekről". Eleinte az uralkodó kultúra modelljeinek a nép körében való „vulgarizálódása" kapott kiemelt hangsúlyt ebben a vitában (a „gesunkenes Kulturgut" tételének felelevenített változata): ennek a felfogásnak a jegyében látott hozzá Mandrou a népi ponyvairodalommal, a „Kék könyvtárral" kapcsolatos kutatásaihoz. Ma már úgy tűnik azonban, hogy Jacques Le Goff ugyanebben a vitában felvetett gondolatmenete járhatóbb utat mutatott.[19] Vitatkozva a vulgarizálódás egyoldalú tételével, Le Goff a középkorban nem egy „felülről meghatározott", hanem egy kétpólusú kultúrális szerkezet hipotézisét állította fel, amelyben az egyházi kultúra és a népi – de a világi arisztokrácia egy része által is befogadott – *folklorisztikus kultúra* konfliktusos szembenállása, valamint egymásra gyakorolt kölcsönhatása a központi kérdés. Le Goff fogalmazta meg elsőként azt a művelődéstörténeti célkitűzést, hogy a kora-középkortól egész a tradicionális fokloristikus kultúra jelenkori eltűntéig a kronológiai pontosság igényével végig kellene követni, hogyan alakul e két különböző természtű kultúra – melyeket hosszú ideig az írásbeliség illetve szóbeliség, valamint a latin illetve anyanyelvűség is elválaszt egymástól – váltakozó formájú kapcsolata. Rész-tanulmányaiban maga is megvilágított egy-két mozzanatot az érintkezések és az ütközések történetéből.

Hasonló felfogást vall a középkori kultúrális dichotómiáról híres Rabelais-könyvében Mihail Bahtyin[20], melyből a népi vallás vizsgálata mindenekelőtt az *ünnepek*, a karnevál központi világképmeghatározó szerepét tanulhatja, valamint azt, hogy a népi vallás és tudós műveltség között bizonyos korokban és helyzetekben igen szoros kapcsolat, kultúrális csere jöhet létre. Ennek 16–18. századi megnyilvánulásait tanulmányozta Natalie Zemon

Davis, amikor tanulmányt írt a könyvnyomtatás népi elterjedése, valamint a népi közmondásoknak a művelt kultúrába való bekerülése tematikájában.[21]

A népi kultúra vizsgálatának első nagy sikerkönyve Emmanuel Le Roy Ladurie *Montaillou* okszitán faluról írt monográfiája volt.[22] Le Roy Ladurie, a délfranciaországi parasztság középkori, újkori életének jó ismerője egy igen szerencsés, szinte páratlan dokumentumanyag segítségével festhetett képet egy 14. század eleji kis hegyi falu életéről, társadalmáról, kultúrájáról: Jacques Fournier Pamiers-i püspök a falu egész lakosságát bebörtönöztette és kihallgatta a faluban erősen elterjedt katar eretnekség ügyében, s mintha szociológiai, néprajzi érdeklődés hajtotta volna, egyúttal minden szokásukról, hiedelmükről kifaggatta az amúgy sem szófukar hegyi pásztorokat–parasztokat. Ennek a terjedelmes és adatgazdag inkviziciós jegyzőkönyvnek az elemzésével – több más fontos következtetés mellett – Le Roy Ladurie rácáfolt minden korábban alkotott sematikus képre a kor népi kultúráját illetően: noha természetesen a különböző tradíciók erejéről, a mágikus jellegű szokások soráról is hírt kapunk, mindenekelőtt a világtól távoli, elzárt falu lakosainak a véleménykülönbségei lepnek meg: szenvedélyesen vitatkoznak a hit és a hétköznapi morál kérdéseiről, ki eretnek, ki katolikus, ki mindkettővel szemben szkeptikus, s egészében véve minden vallásváltozat szervesen alkalmazkodik a helyi létkörülményekhez, hogy úrrá lehessen rajtuk. Eleven, konfliktusos kultúra képe bomlik ki még egy ilyen kis faluról szóló dokumentumból is, nem pedig az inkoherencia, az értelmetlen babonaságok és félreértett tudós vallási tanítások eklektikus keveréke.

Úgy tűnik, az utóbbi néhány évben egyre sűrűbben jelennek meg hasonló forrástanulmányok a népi kultúra és a népi vallás tematikájából. Schmitt és Ginzburg már említett monográfiái mellett szót kell még ejteni Patrick Geary ereklyerablásokról írt könyvéről és az ereklye-büntető szertartásokról szóló tanulmányáról, melyek modern antropológiai szemlélettel számos újszerű következtetésre jutottak e sokat tárgyalt témában. Nemcsak a középkori legendairodalomban toposszá vált ereklyerablások („*furta sacra*") történeti hitelét, nemcsak a kora-középkori ereklyekereskedelem „professzionistáit", igénylőit, az ereklyék beszerzéséhez vezető motívumokat vizsgálta meg, de kimutatta azt is, hogy az egyházi forrásokban – meghökkenésünkre – minden elítélő színezet nélkül ismertetett (sőt: többnyire utólag kitalált) rablási történetek logikája pontosan engedelmeskedik a tradicionális életformát szabályozó „átmeneti ritusok" felépítési törvényszerűségeinek. Könyvének és az ereklye-büntető szertartásokról (amire olyan esetben került sor, ha valamely szerzetesi közösséget ért sérelemre a patrónus-szent ereklyéinek a nyílt meggyalázásával, egyféle zsaroló gesztussal pró-

báltak a hatalmaskodó földesúrtól elégtételt kapni) írt cikkének fő tanulsága azonban egy szélesebb körű vizsgálat felé mutat, mely a személyként kezelt és a szent személyével azonos képességekkel felruházott ereklyék kultuszából kiindulva próbálja tisztázni a középkori szentek sajátos patrónusi szerepét, a patronált közösség vele fenntartott kapcsolatának rituális formáit (különválasztva ezen belül a klerikusok és a laikusok szokásait), egyszóval azokat a sajátos vallási megnyilvánulásokat, amelyek a középkori szentkultuszban sem a hivatalos egyházi kereszténység korábbi vagy későbbi formáival, sem a pogány istenek szentek formájában való továbbélésével nem magyarázható.[23]

* * *

Nincs itt mód arra, hogy valamennyi hasonló új megközelítést, tematikát bemutassuk, erről eligazítást adhatnak azok a népi vallással kapcsolatos tematikus összeállítások, amelyek az utóbbi néhány évben szinte valamenynyi vallástörténeti, kultúrtörténeti szaklapban napvilágot láttak.[24] A következő cikkekkel egybehangzóan ez a bevezetés is csak azt kívánta illusztrálni, hogy a középkori népi kultúra megismeréséhez lehetséges kutatásoknak még csak a kezdetén járunk.

JEGYZETEK

1. Jean-Claude Schmitt: *Le saint lévrier, Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIII^e^ siècle*, Paris, 1979.
2. Carlo Ginzburg: *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'500*, Torino, 1976.
3. Émile Durkheim: *A vallási jelenségek meghatározásáról*, in: *A társadalmi tények magyarázatához*, Budapest, 1978.
4. A. van Gennep: *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, 1937–1972, u.ő. *Les rites de passage*, Paris, 1909, (újra kiadva: 1969).
5. P. Saintyves: *Les Saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.
6. R. Hertz: *Saint Besse, étude d'un culte alpestre*, in: Revue de l'Histoire des Religions 1913 n° 67 115–177. o. újrakiad.: in: *Mélanges de Sociologie religieuse et de Folklore*, Paris, 1970. 110–159. o.
7. S. Czarnowski: *Le Culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande*, Paris, 1919.
8. in: Pierre Bourdieu: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*, Budapest, 1978. 165–237. o.
9. Részletesebb címjegyzék nélkül megemlíteném Ilarino da Milano, H. Grundmann, C. Thouzellier, H. Vicaire munkásságának ilyen irányultságait.
10. F. Kern: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*. Leipzig, 1914.

11. Ez jellemezte mindenekelőtt az E. Werner–H. Grundmann között lefolytatott vitát.
12. F. Graus: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praha, 1965.
13. Le Goff (ed.): *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle 11^{e}–18^{e} siècles*, Paris–La Haye 1968.
14. M. Mollat (ed.): *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age) I–II.* Paris, 1974.
15. London, 1971.
16. R. Manselli: *La religion populaire au moyen âge*, 1975. Montréal–Paris, *Simbolismo e magia nell'alto Medioevo*, in: *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Spoleto, 1978.
17. L. K. Little, *La morphologie des malédictions monastiques*, Annales ESC. 1979 (34) 43–60. o.
18. B. Geremek: *A példabeszéd helye a középkori kultúrában*, Világosság, 1977 (18) 141–147. o.
19. J. Le Goff: *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, in: L. Bergeron (ed.), *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris–La Haye, 1967, 21–32. o.; ld. még Le Goff összegyűjtött tanulmányait: *Pour un autre Moyen Age, Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris, 1977.
20. Bahtyin művének magyar fordítása megjelenés előtt áll. Francia fordítás adatait ld. Ginzburg cikkénél.
21. N. Z. Davis: *Printing and People*, és *Proverbial Wisdom and Popular Errors*, in: u.ő.: *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, California, 1975. 189–271.o.
22. E. Le Roy Ladurie: *Montaillou, village occitan*, Paris, 1975.
23. P. J. Geary: *Furta Sacra, Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, New Jersey, 1978. és u. ő.: *L'humiliation des saints*, Annales ESC 1979 (34), 27–42. o.
24. Cahiers de Fanjeaux 11.: *La religion populaire*, Toulouse, 1976.; Archives de sciences sociologiques des religions 1977–78 (43, 46), Ricerche di storia sociale e religiosa 11 (1977); Quaderni storici 41 (1979), stb.